

TESIS  
5848  
V.1

**UNIVERSIDAD DEL SALVADOR**

**Facultad de Filosofía, Historia y Letras**

**Escuela de Filosofía**

**Tesis de Doctorado**

**Tema:**

**“Lo universal y lo particular en la ética de Aristóteles”  
(Primera parte)**

**de**

**Luis Enrique Varela**

**Director de Tesis**

**Dr. Armando Poratti**

**Buenos Aires**

**Diciembre 2006**

## ÍNDICE DE TEMAS (Primera parte)

<b>I.</b>	<b>Introducción</b>	
-	Propósito.....	1-4
-	Dos vocabularios .....	4-5
-	Lo universal en la ciencia y en la ética.....	5-9
-	Lo individual en la ciencia y en la ética.....	9-13
<b>II.</b>	<b>La ciencia práctica como ciencia no teórica</b>	
-	La ciencia práctica en el esquema general de la ciencia.....	14-17
-	El carácter interesado de la ciencia práctica.....	17-20
-	El objeto de la ciencia práctica.....	19-20
-	El principio de la ciencia práctica.....	20-22
-	La προαίρεσις como principio indeterminado.....	22-23
<b>III.</b>	<b>Ontología de la ciencia práctica</b>	
-	La contingencialidad del objeto práctico.....	24-25
-	El modelo de la física.....	25-27
-	Necesidad condicional e hipotética.....	27-29
-	Particularidad y constancia del objeto práctico.....	30-31
<b>IV.</b>	<b>El estatuto cognoscitivo de la ciencia práctica</b>	
-	La interpretación de Owens.....	32-33
-	El conocimiento del ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ como "otro modo de saber".....	33-34
-	El carácter ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ del conocimiento físico.....	34-36
-	La ciencia práctica como autoelucidación de la προαίρεσις.....	37-39
-	La ciencia práctica entre la ciencia y el arte.....	39-41
-	Aristóteles y la <i>philosophia practica</i> .....	41-43
<b>V.</b>	<b>Niveles del saber ético</b>	
-	Una ambigüedad en el saber ético.....	44-46
-	La filosofía de lo humano y los λόγοι prácticos.....	47-47
-	Ética filosófica y saber prudente.....	48-50
-	Las <i>Éticas</i> y el saber prudente.....	50-52
-	Argumento universal y acción particular.....	52-54
<b>VI.</b>	<b>El saber ético y las cuestiones de método</b>	
-	La arquitectónica política.....	55-56
-	La filosofía de lo humano es ἡ μέθοδος.... πολιτική τις.....	56-60
-	El método en la ética.....	60-61

- Los pasajes “metodológicos” de <i>EN</i> , I.....	61-63
- El método de la ética filosófica.....	63-67
- El método dialéctico en <i>Ética nicomaquea</i> .....	67-70
- El método de ἐνδοξά.....	70-71
- El método dialéctico no es el único método.....	71-72
- Una interpretación parroquialista de las ἐνδοξά.....	72-73
- Crítica a un pretendido parroquialismo aristotélico.....	73-78
 <b>VII. Filosofía de lo humano y ciencia política</b>	
- La ciencia política como modalidad del saber prudente.....	79-84
- La arquitectónica política y la ciencia práctica.....	84-86
- La política es el arte del legislador.....	86-87
- La transmisión de la ciencia política.....	87-89
 <b>VIII. La cientificidad de la ética</b>	
- Exigencias teóricas y prácticas.....	90-91
- La “constancia” en la física y en la política.....	91-93
- La determinación ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ en <i>Ética nicomaquea</i> .....	93-96
- De lo descriptivo a lo normativo.....	97-98
- La inexactitud y las excepciones.....	99-103
- La inestabilidad de los bienes morales.....	103-106
 <b>IX. Los principios prácticos (1)</b>	
- Los fines como principios.....	107-108
- Argumentando hacia principios.....	108-110
- Vías de acceso a los primeros principios.....	110-112
- Analogía entre principios prácticos y principios teóricos.....	112-113
- Inducción, intuición y habituación.....	113-118
- Condicionamientos convencionales y naturales.....	118-120
- Los primeros principios prácticos.....	120-121
 <b>X. Los principios prácticos (2)</b>	
A) La εὐδαιμονία	
- Dos accesos al principio de la felicidad.....	122-123
- La felicidad como principio último de las acciones.....	124-128
- Frente a la falacia naturalista.....	129-130
B) Las ἠθικαὶ ἀρεταὶ como principios prácticos.....	
- Las virtudes éticas no son étnicas.....	130-135
- Las virtudes éticas no son étnicas.....	135-145
C) La προαίρεσις o principio de la acción.....	
- La προαίρεσις como principio de razón y de deseo.....	145-147
- La eticización del principio de la προαίρεσις.....	147-150
- La eticización del principio de la προαίρεσις.....	150-153

## ÍNDICE DE TEMAS

### Segunda parte

#### Lo universal y lo particular en el saber prudente

##### X. El saber prudente

- Fuentes y variaciones semánticas del concepto aristotélico de φρόνησις .....	186
- La interpretación empirista de φρόνησις .....	190
- La φρόνησις entre la ciencia y la virtud .....	193
- Delimitación de la φρόνησις frente a la ciencia y el arte .....	196
- Delimitación de la φρόνησις: frente al saber filosófico o sabiduría .....	198
- La contextura de la φρόνησις .....	203
- Las virtudes intelectuales: referencias a universales y particulares .....	208

##### XI. Φρόνησις y deliberación

- El signo del hombre prudente .....	211
- Fin absoluto y fines particulares o relativos .....	213
- Ámbitos del saber prudente: el individuo y la ciudad .....	219
- De la deliberación a la decisión .....	220
- Dos presuntas concepciones sobre la προαίρεσις .....	221

##### XII. Silogismo práctico y deliberación

- Esquemas de acción y silogismo .....	228
- Terminología silogística: pertinencia del “silogismo práctico” .....	230
- Analogía y contraste .....	231
- Esquema del silogismo práctico .....	234
- El silogismo práctico en la ἀκρασία .....	241
- Silogismo y deliberación .....	244
- Razonamiento prudencial y razonamiento moral .....	251

##### XIII. El discernimiento de lo particular

- Los principios prácticos universales .....	257
- El saber prudente como saber de particulares y de experiencia .....	258

- El saber prudente frente a lo privado y lo público .....	260
- Saber prudente y percepción .....	261
- Φρόνησις y νοῦς .....	265
- La percepción práctica .....	268
- Habilidades para el discernimiento de lo individual .....	270
- La percepción práctica en el cuadro de la deliberación .....	277
- La percepción práctica y las πάθη .....	281

#### **XIV. Necesidad de lo universal y de lo particular**

- Necesidad de un marco normativo universal .....	284
- Una aparente objeción relativista .....	284
- La objeción particularista .....	292
- Los principios prácticos o reglas según el “particularismo ético” .....	294
- Una observación crítica .....	297
- La verdad del particularismo .....	299

#### **XV. El saber prudente y la aplicación**

- Aplicación de principios .....	301
- La equidad como paradigma de aplicación .....	304
- Necesidad del decreto .....	308
- El saber prudente como modelo de aplicación hermenéutica .....	309
- Aplicación hermenéutica y equidad .....	312

#### **XVI. La medicina como modelo del saber prudente**

A) La analogía con la medicina .....	314
- Saber prudente y medicina ( <i>Met. I</i> ) .....	315
- El carácter “práctico” de la argumentación ética .....	318
- Interés por el caso particular .....	321
- Flexibilidad de las argumentaciones prácticas .....	324
- La ἐπιμελεία médica y educativa .....	325
- Una imagen <i>estocástica</i> y conjetural del saber prudente .....	328
- El καιρός .....	330
- Percepción y juicio .....	332
- La exigencia de συμμετρία .....	335
B) Límites de la analogía médica .....	336

- Fuerza y argumento .....	337
- Asimetría y simetría del discurso práctico .....	339
- La preocupación por el individuo en la ética y en la medicina .....	341
- El auditorio de los discursos éticos .....	342
 <b>Conclusiones</b> .....	 346
 <b>Bibliografía</b> .....	 371



USAL  
UNIVERSIDAD  
DEL SALVADOR

## ABREVIATURAS

<i>An.pr.</i>	Analíticos primeros
<i>An.post.</i>	Analíticos segundos
<i>DA</i>	Acerca del alma
<i>De int.</i>	Sobre la interpretación
<i>EE</i>	Ética eudemia
<i>EN</i>	Ética nicomaquea
<i>Fis.</i>	Física
<i>GA.</i>	Reproducción de animales
<i>GE</i>	Gran ética
<i>HA</i>	Historia de animales
<i>PA</i>	Partes de los animales
<i>MA</i>	Movimiento de los animales
<i>Met.</i>	Metafísica
<i>Poet.</i>	Poética
<i>Pol..</i>	Política
<i>Protr..</i>	Protréptico
<i>Ret.</i>	Retórica
<i>Soph.el.</i>	Sobre las refutaciones sofísticas
<i>Top.</i>	Tópicos



# LO UNIVERSAL Y LO PARTICULAR EN LA ÉTICA DE ARISTÓTELES

## I. INTRODUCCIÓN

### Propósito

La presente investigación se propone indagar y explicitar el estatuto cognoscitivo y normativo que los conceptos de “lo universal” (τὸ καθόλου) y de “lo particular” (τὸ καθ' ἑκάστων) asumen en la diversa configuración del saber ético, según es expuesta por Aristóteles en sus tratados éticos-políticos. En efecto, dos niveles, no siempre distinguidos explícitamente en esos tratados, se insinúan dentro de la configuración del saber ético: el del discurso filosófico sobre la acción, que se concreta en los tratados éticos y políticos, y el del conocimiento práctico o saber prudente (φρόνησις)<sup>1</sup> que es propio y caracteriza al agente de la acción.

Mientras que en la ciencia sólo hay conocimiento de lo universal y se excluye el conocimiento de lo particular, tanto en la ética filosófica como en el conocimiento práctico se conoce lo universal y lo particular. Esta diferencia es decisiva para comprender que no hay en sentido estricto una “ciencia ética”. Sin embargo, esto no excluye que Aristóteles se empeñe en darle al saber ético-filosófico de la praxis un estatuto de conocimiento fiable y con consecuencias pragmáticas para los agentes de la acción; sobre todo cuando se trata de actuar o de tomar decisiones, sin que queden sometidos a la contingencia de la imperfección ontológica de las “cosas humanas” ni condenados a la arbitrariedad de lo idiosincrático o de la cultura moral local.

Dos rasgos determinan al saber ético en su conjunto: 1) la particularidad y contingencialidad de su objeto – la acción-; y 2) tener un propósito práctico. Ambos rasgos son serios obstáculos para la constitución de una ética como ciencia. En uno y otro se supedita el conocimiento de lo universal a las exigencias de la acción. A diferencia de la ciencia, se busca

---

<sup>1</sup> El término φρόνησις designa tanto una capacidad intelectual del alma (sentido subjetivo), como un saber adquirido por experiencia con el que cuenta el agente de la acción (sentido objetivo). La traducción más tradicional, que da cuenta del sentido subjetivo, es la de “prudencia”, que ha sido defendida vehementemente por P. Aubenque. También puede traducirse como “discernimiento” (Francisco Olivieri) o “inteligencia” (Michel Narcy). El sentido objetivo del término aparece reflejado en la traducción emblemática de Ross: “sabiduría práctica”. Otras posibilidades afines son “conocimiento práctico” (Natali) o “saber práctico” (Gadamer). La traducción de φρόνησις por “racionalidad práctica” (Fred D. Millar) parece incluir ambigüamente los sentidos subjetivo y objetivo. A lo largo de esta investigación propongo traducir φρόνησις como “saber prudente”, expresión que, por un lado, destaca las diferencias objetivas existentes con las otras capacidades intelectuales, como σοφία, ἐπιστήμη y τέχνη; y, por otro lado, conserva el adjetivo “prudente” que da cuenta de un elemento arcaico de astucia contenido en el concepto aristotélico.



lo universal para dar lugar y cumplimiento a las exigencias de lo particular. Esto se ve claro en el saber prudente o *φρόνησις* que guía directamente la acción: éste incluye explícitamente un conocimiento de lo universal en función de lo particular y, en este sentido, opera fundamentalmente como un saber de aplicación análogo al del conocimiento médico. Mediante el conocimiento de lo universal y de lo particular, la *φρόνησις* se enfrenta con recursos al hiato inevitable entre lo universal de las normas y lo particular de las acciones.

Sócrates parece ser el primero para Aristóteles que introduce la exigencia de universalidad en la ética, pues, como se afirma en *Metafísica*, él

“se había ocupado de temas éticos (*περὶ τὰ ἠθικὰ*) y no, en absoluto, de la naturaleza en su totalidad, sino que buscaba lo universal (*τὸ καθόλου*) en aquellos temas, habiendo sido el primero en fijar la atención en las definiciones” (987b1-4)<sup>2</sup>.

Nada indica que Aristóteles desacuerde con este punto de vista y, si bien critica la identificación socrática de error e ignorancia, adopta en consonancia con Sócrates también un punto de vista universalista. Es justamente, en el terreno de las definiciones, en donde Aristóteles encuentra la universalidad buscada.

Pero, ¿qué universalidad le corresponde al saber ético en su doble configuración, si no es la universalidad que caracteriza a las ciencias propiamente tal como lo son las teoréticas? Obviamente, no podrá ser sólo una universalidad de carácter descriptiva, sino que esa universalidad debe asumir de manera relevante un alcance normativo que la haga funcional a las exigencias de la práctica.

Esta bidimensionalidad del conocimiento referido a la praxis, parece constituir una buena base para adjudicar a la ética filosófica de Aristóteles un doble carácter: la de ser una ética *universalista* tanto como *particularista*. En la reciente bibliografía sobre la filosofía práctica de cuño aristotélico, diversas corrientes interpretativas parecen confluír en reconocer el sesgo eminentemente *particularista* de esta ética; algo así como una versión aristotélica de lo que se denomina actualmente “ética aplicada”. Tanto Hans G. Gadamer, desde la hermenéutica filosófica, como Martha Nussbaum, desde el nearistotelismo, destacan la insuficiencia de conocer los principios prácticos universales, que se aplican a los diferentes ámbitos de actuación, sin una adecuada sensibilidad y percepción preferencial de los detalles éticamente relevantes del contexto. De allí el carácter preponderante que adquiere en ambos intérpretes la *epieikeia* o

---

<sup>2</sup> En el *Menón*, Sócrates exhorta a su interlocutor a decir qué es la virtud “en general” (*κατὰ ὅλου*) (77<sup>a</sup>). Ute Schmidt Osmanczik comenta que la expresión *κατὰ ὅλου* “todavía no es el rígido *καθόλου* de Aristóteles” (Platón, *Menón*, UNAM, 1975, p. LXIX).

equidad aristotélica como actitud emblemática de una preocupación por el caso particular frente a la rigidez de la ley general.

Sin embargo, si bien puede decirse que es un rasgo destacable de la ética de Aristóteles su interés *particularista*, en tanto se reconoce una sensibilidad para atender y captar la singularidad y la pluralidad de las acciones concretas particulares, de ningún modo esto implica que se prescinda de una dimensión universal que encuentra su apoyo en los principios o fines de la acción. Sin principios universales las acciones éticas serían ciegas. En efecto, “decir que la ética es un asunto de conocimiento práctico, y que el conocimiento práctico se sostiene sólo sobre instancias que son particulares y contingentes, no debe tomarse como significando que no hay principios universales en ética”<sup>3</sup>. Si se pregunta qué es lo universal en el saber ético, la respuesta es: los ὄρχαι, que en el contexto práctico no pueden ser otra cosa que los fines de las acciones. De allí que un capítulo importante de nuestra investigación será establecer cuáles son los principios de la ética aristotélica, en el sentido no de “puntos de partida” o de “proposiciones fundamentales”, sino en el sentido ya aludido de “fines de la acción” o principios motivacionales.

Ambas instancias, lo universal y lo particular, ofrecen una orientación para el problema moral más crucial: el de la elección o decisión moral (προαίρεσις). En efecto, la decisión es el resultado de una relación o mediación entre la universalidad de las reglas que orientan en general las acciones y la particularidad y diversidad irreductible de las situaciones en las que se debe actuar y responder correctamente. Tal relación es un trabajo de mediación que la razón práctica o φρόνησις lleva a cabo y que, como se verá, no puede efectuarse, según Aristóteles, sin un discernimiento de lo particular debido a la inevitable distancia y desajuste entre la instancia universal normativa y la instancia particular de la acción.

De acuerdo con esto, se defenderá en esta investigación que el proyecto ético-político aristotélico contiene un fuerte componente particularista que, sin embargo, no prescinde de una exigencia universalista; que la ética, si bien no es una ἐπιστήμη en el sentido fuerte en que parece pensarlo Platón, contiene una dimensión universal, sin la cual el *particularismo* ético sería errático.

La presente investigación se apoya en el modelo hermenéutico que Gadamer expone en *Verdad y Método*, según el cual la actividad filosófica es fundamentalmente un diálogo con la tradición a la que se le reconoce una pretensión de verdad. Se trata de un diálogo con la tradición filosófica desde una situación presente. El tema elegido – lo *universal* y lo

---

<sup>3</sup> Véase H. Veatch, *Aristotle. A Contemporary Appreciation*, Indiana University Press, p. 111-112.

*particular* en la ética de Aristóteles- es, como se verá, un tema representativo y medular del pensamiento ético de Aristóteles, pero es al mismo tiempo también uno de los problemas más actualmente debatidos dentro del panorama de la ética contemporánea<sup>4</sup>. Ello hace que esta investigación corresponda indistintamente tanto a la historia de la filosofía antigua como a la y la ética filosófica (normativa y analítica). También determina que el resultado perseguido no sea meramente el de una *ilustración histórico-filosófica*, sino también el de obtener una mayor aclaración *conceptual* de la teoría ética.

Dentro de este marco de referencia, me he limitado a leer e interrogar los textos aristotélicos desde la recepción hermenéutica de los mismos en el contexto del pensamiento filosófico-moral del siglo XX, declinando en este sentido tomar en cuenta los comentarios antiguos, bizantinos y cristianos de la ética aristotélica.

## Dos vocabularios

Los conceptos de “lo universal” (τὸ καθόλου) y “lo particular” (τὸ καθ' ἑκάστων) forman parte del dispositivo conceptual del pensamiento epistemológico, metafísico y ético de Aristóteles. Fueron conceptos empleados por Platón y que Aristóteles adopta; no son, por lo tanto, conceptos originales, aunque su tratamiento será original.

Aristóteles emplea los términos καθόλου y καθ' ἑκάστων especialmente en el libro VI de la *Ética nicomaquea*, en relación al conocimiento de φρόνησις y al razonamiento o silogismo de la acción. Desde D.J. Allan<sup>5</sup> se habla del vocabulario *particular- universal* y del vocabulario *medios-fin* (τὰ πρὸς τὸ τέλος<sup>6</sup> τέλος) como dos esquemas diferentes de la acción. Pierre Aubenque<sup>6</sup> ha observado que el vocabulario *universal-particular* es de inspiración más platónica que aristotélica; en cambio, el vocabulario *medio-fin* expresa una preocupación típicamente aristotélica consistente en la preocupación “técnica” por encontrar y seleccionar medios para alcanzar fines establecidos; la búsqueda de medio parece suponer “la intuición, tan extraña en Platón, de una disonancia posible entre el fin y los medios y en la

---

<sup>4</sup> Puede verse una breve, pero ajustada descripción del panorama ético contemporáneo en el artículo de K.O. Apel “Etnoética y macroética universalista: ¿oposición o complementariedad?”, sobre todo cuando se refiere a la controversia entre Hegel y Kant y a la reedición postmetafísica de esta controversia en el debate anglo-norteamericano entre ‘liberales’ y ‘comunitaristas’ (en D. Michelini, J.SanMartín y J.Wester (eds.), *Ética-Discursos-Conflictividad. Homenaje a Ricardo Maliandi*, Universidad Nacional de río Cuarto, 1995, p. 17-19).

<sup>5</sup> “The practical syllogism” en *Autour d'Aristote*, Recueil d'études de philosophie ancienne et médiévale, Louvain, 1955.

<sup>6</sup> *La prudence chez Aristote*, P.U.F., 1986.

exigencia correlativa de una deliberación seguida de una elección”<sup>7</sup>. La tradición de la filosofía medieval, empeñada en una lectura intelectualista de la ética aristotélica, no consideró especialmente el vocabulario *medio-fin* y su correspondiente racionalidad deliberativa, sino que privilegió el comentario de aquellos pasajes en los que aparece el vocabulario *universal-particular*, destacando así el tema del “silogismo práctico” y el carácter de aplicación de la *prudentia*, tal como se muestra en la siguiente afirmación de Tomás de Aquino: “La prudencia aplica el conocimiento universal a las cuestiones particulares”<sup>8</sup>.

### Lo universal en la ciencia y en la ética

Καθόλου se opone a τὸ καθ' ἑκάστων y es más o menos equivalente a las expresiones κατὰ πάντων, κοινός y ὅλως. Aristóteles usa la expresión καθόλου (literalmente “acerca del todo”), a veces sustantivado con el artículo neutro τὸ (“lo universal” o “el universal”) y frecuentemente sólo como adjetivo para designar en general un predicado que se aplica a una multiplicidad de cosas:

“llamo universal a lo que es natural que se predique sobre varias cosas” (*De int.* 17<sup>a</sup>39).

En *Analíticos segundos* Aristóteles define lo universal en estos términos:

“llamo universal a lo que se da en todos (κατὰ παντός) por sí (καθ' αὐτό) y en tanto que sí (ἢ αὐτό). Por tanto es evidente que todos los universales pertenecen necesariamente a las cosas” (*An. post.*, 73b26).<sup>9</sup>

Siendo un predicado,

“lo universal es común (κοινόν), ya que universal se denomina a aquello que por naturaleza pertenece a una multiplicidad” (*Met.* 1038b11-12).

Este carácter de predicado, implica que τὸ καθόλου, del cual los platónicos afirman que es causa y principio, “se dice siempre de un sujeto” (1038b16), a diferencia de la οὐσία que nunca se dice de un sujeto.

<sup>7</sup> *Idem*, p. 141. De todos modos, Aubenque reconoce que Aristóteles se encarga de compatibilizar estos dos vocabularios, que más que expresar distintas formas de comprender la acción moral, son dos maneras de exponer el mismo proceso de la acción.

<sup>8</sup> “Prudentia applicat universalem cognitionem ad particularia” (Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II, II, 49, 1 ad 1). Citado por Josef Pieper, *El descubrimiento de la realidad*, Madrid, Ed. Rialp, 1994.

<sup>9</sup> Aristóteles llega a esta definición de τὸ καθόλου después de distinguir, dentro del ámbito de las cosas necesarias (ἐξ ἀναγκάων), primero la expresión τὸ κατὰ παντός y después la de τὸ καθ' αὐτό (73a25-27).

De acuerdo con el pasaje de *Analíticos segundos* citado arriba, la atribución universal se entiende en dos sentidos: κατὰ παντός y καθ'αυτό. La primera expresión se refiere

“no a lo que es atribuido en algún caso y en otro no, ni ya es atribuido y ya no lo es” (*An.post.* 73<sup>a</sup>27-29)

Es así que “animal” se dice siempre de todo “hombre”, no unas veces sí y otras veces no. Hay una condición de eternidad que asegura el carácter intemporal de la atribución. En cuanto a la segunda expresión, καθ'αυτό, un atributo se dice por sí cuando pertenece a la esencia del sujeto o a su definición misma, como “línea” puede atribuirse de “triángulo” en tanto la esencia del mismo está compuesta de aquella. Lo que no se atribuye por sí, es decir que no se da ni en la esencia ni en la definición, es un accidente, como “músico o blanco en el animal”. Éste segundo sentido de la atribución universal trasciende el carácter formal del κατὰ παντός, en tanto supone la distinción ontológica de la esencia y el accidente. Con esto puede verse cómo lo universal incluye la triada esencia – necesidad – universalidad<sup>10</sup>.

La posibilidad de la ciencia reside en la existencia de lo universal, que se conoce por la razón, a diferencia de lo individual que se conoce por la sensación o percepción. En *Fis.* 189<sup>a</sup>5 se afirma que

“lo universal es más conocido por la razón y lo particular, por la sensación, ya que la razón es de lo universal y la sensación de lo particular” (cf. *Met.* 1018b33).

La diferencia entre un conocimiento racional y un conocimiento sensible es de cuño platónico y es el respaldo de la tesis según la cual la ciencia conoce lo universal (*An.post.* 87b37-38). Si el universal fuera un *flatus vocis* no habría concepto ni término medio ni demostración; en suma, no habría pensamiento discursivo ni ciencia. De este modo,

“es necesario que haya algo uno e idéntico, no homónimo, en la pluralidad” (77<sup>a</sup>7-9).

Pero es necesario notar que si bien la sensación es de lo particular, lo universal surge en el nivel mismo de la sensación, que es una forma de conocimiento:

“aún cuando se siente lo particular, la sensación lo es de lo universal, v.g.: de hombre, pero no del hombre Callias” (*An. post.* 100<sup>a</sup>19-100b2; cf. *GA* 731<sup>a</sup>33)

Incluso, lo universal se extrae de los particulares (ἐκ τῶν καθ'ἑκαστο γὰρ τὸ καθόλου) (*EN.* 1143b4; cf. *Top.* 156b15). Desde un punto de vista epistemológico “la oposición

---

<sup>10</sup> Universalidad y necesidad se implican mutuamente en su oposición a lo que sólo es asunto de opinión, de lo que puede ser de otra manera. Es que la universalidad presupone de hecho a la necesidad, ya que la universalidad de la ciencia no es más que una consecuencia de su necesidad.



*katholou-kath'hékaston* responde a la oposición intelección-sensación. Toda sensación es singular, mientras que toda noción es universal. Si Aristóteles asigna como objeto de ciencia lo universal, es para distinguirlo del conocimiento sensible"<sup>11</sup>.

Cuando Aristóteles afirma que en los objetos de las ciencias teóricas, los principios se encuentran en los objetos mismos, se entiende que estos principios son universales y, por consiguiente, que lo universal está contenido en las cosas. El predicado o atributo universal describe o explica el sujeto de la proposición. Pero, tratándose de los objetos de las ciencias no teóricas - la ciencia práctica y la ciencia productiva-, los principios no se encuentran ni en las acciones ni en las producciones, sino que residen en el hombre concebido como agente de acción o de producción. Ello explica que, en el ámbito de las acciones, los principios universales prácticos cumplen la función de *fin*es de las acciones y de las producciones.

En el ámbito de las cosas que son siempre, rige el estricto καθόλου, pero en el ámbito físico y en el práctico, además de la universalidad estricta, existe una forma de universalidad menos estricta que incluye excepciones y que Aristóteles expresa con la fórmula ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ - "por lo general" o "frecuente". En el orden físico hay cosas que se dan o existen por lo general, como es el hecho de encanecer; y, en el orden práctico, se dan acciones o eventos que también ocurren frecuentemente: que la mayoría se conduce correctamente por el estímulo de las recompensas o por miedo a los castigos. Lo frecuente también es común (κοινὸν), pero "común" no tiene aquí la contundencia que tiene el predicado universal "común" en una proposición teórica del tipo "los ángulos interiores de un triángulo suman 180°".

En relación a la ciencia política, Aristóteles dice que

"hablando de cosas que ocurren frecuentemente y partiendo de éstas se concluye en cosas semejantes (EN 1094b21-22)

No es claro el alcance de esta afirmación, en tanto se soslaya una cuestión fundamental que es la diferencia entre el plano descriptivo-explicativo y el normativo-axiológico. Los conceptos de "lo universal" y de "por lo general" que se emplean en los tratados lógicos, físicos y metafísicos se refieren a atributos esenciales de carácter descriptivo, pero al aplicarse al ámbito práctico adquieren un carácter prescriptivo o normativo. Las acciones humanas no son simplemente eventos naturales observables que ocurren, sino que son también respuestas "deseables" o "indeseables" y de allí susceptibles de "elogio" o "censura", según se

---

<sup>11</sup> Véase Susan Mansión, *Le jeu d'existence chez Aristote*, Lovaina, 1976, p. 104 (citado por Ignacio Yarza, *La racionalidad de la ética de Aristóteles*, EUNSA, 2001, p.70, n.16).

conformen o no al marco de referencia que son las “costumbres” (νόμοι)<sup>12</sup>. En efecto, es propio de las costumbres mandar que se cumplan las exigencias de las virtudes éticas, como no huir o arrojar las armas, en el caso de la valentía (cf. *EN* 1129b19-25).

En el ámbito de las costumbres, los universales son los principios prácticos conocidos por el saber prudente (φρόνησις). Tricot<sup>13</sup> interpreta que las verdades universales que debe conocer el saber prudente son las “reglas generales de la conducta”, pero Aristóteles no habla claramente de “reglas” sino de “principios de las acciones” que son “fines” por los cuales se actúa (*EN* 1140b16). De modo que los universales éticos son los fines últimos de las acciones y, en cuanto tales, normativos. No parecen tener estos principios una validez “por lo general”, sino una validez universal estricta.

Zagal y Aguilar-Álvarez afirman que “en las tesis éticas hay una fisura entre el καθ'ὅλος prescriptivo y las descripciones singulares”<sup>14</sup> hecho que determina una diferencia entre el universal ético y el universal científico. Mientras que en éste último, la predicación es κατὰ παντός y καθ'αυτό, en el universal ético se cumple sólo la predicación καθ'αυτό pero no la predicación κατὰ παντός. Así, en una proposición universal como ‘debe escucharse el consejo del prudente’ la atribución no es κατὰ παντός, pues no todos escuchan el consejo del prudente, pero sí es una universalidad καθ'αυτό, dado que el actuar conforme a la razón recta está contenida en la naturaleza humana. Pero, la limitación que señalan es de carácter fáctico y no normativo: es evidente que las exigencias éticas no son leyes de la naturaleza, y vistas las cosas desde esta perspectiva se entiende la razón de excluir la universalidad κατὰ παντός. Ahora, si la exigencia ética se concibe dentro del orden práctico, sin referencia a la naturaleza, la exigencia normativa rige *para todos* los agentes prácticos, independientemente de que muchos hombres de hecho no escuchen al prudente.

Debemos ser, en este punto, cautos, ya que Aristóteles no diferencia explícitamente entre lo descriptivo y normativo; es más, hay una estrecha relación entre φύσις y νόμος (ο ἔθος), de

---

<sup>12</sup> Eduardo García Maynez observa que “el vocablo *ley*- en su acepción normativa- no traduce fielmente el sentido que en la doctrina de aristóteles corresponde a la voz griega *nómos*...Desde el punto de vista de su contenido, o, como diría Kelsen, de su “ámbito material de validez”, los “*nómoi*” de que habla el Estagirita no tienen –cual ocurre con los preceptos a que aplicamos la otra voz –un carácter específicamente jurídico, sino que cubren –en forma no diferenciada aún- todo el campo de la normatividad” (*Doctrina aristotélica de la justicia*, México, Unam, 1973, p. 129).

<sup>13</sup> Aristote. *Éthique à Nicomaque*, Vrin, 1997, p. 292, n. 6.

<sup>14</sup> *Límites de la argumentación ética en Aristóteles*, México, Publicaciones Cruz O., S.A., p. 83.

modo tal que no cabe hacer una distinción entre conocimiento descriptivo y conocimiento normativo. El saber prudente es eminentemente normativo, pero debe reconocerse también que encierra en sus pliegues tanto elementos descriptivos que tienen que ver con el análisis de la situación en la que se debe actuar, como también elementos valorativos presentes, por ejemplo, en el lenguaje elogioso o de censura.

### Lo individual en la ciencia y en la ética

En la lengua de Aristóteles, lo individual se expresa mediante las fórmulas τὸ καθ' ἑκάστων (literalmente “acerca de cada uno”) y τὸ ἐσχάτον (“lo último” o “lo extremo”)<sup>15</sup>, y se oponen a τὸ καθόλου o también a τὸ εἶδος (la especie). La expresión τὸ καθ' ἑκάστων designa por lo general individuos o particulares o singulares, pero a veces se aplica καθ' ἑκάστων para significar la especie más inferior, como es el caso de los ἄτομα εἶδη (cf. *Met.* 1050b5), que ya no son más divisibles, y tiene como sinónimo a τὸ ἄτομον, que en la terminología de Aristóteles significa “individuo” o “especie ínfima” en el sentido de lo que es indivisible (cf. *Met.* 994b22; 1018b6; 1050b5 y 1058b10: τὸ ἐσχάτον ἄτομον). Así, en el libro III de *Metafísica*, se dice:

“además, también los intermedios tomados juntamente con sus diferencias serán géneros hasta llegar a las cosas indivisibles (μέχρι τῶν ἀτόμων)<sup>16</sup>.” (998b28-29)

Los traductores vacilan en traducir la expresión μέχρι τῶν ἀτόμων o bien como “hasta llegar a las [especies] indivisibles” o bien como “hasta llegar a los individuos”. Y en *Analíticos segundos*, se afirma, en el mismo sentido que

“es más fácil definir lo particular (τὸ καθ' ἑκάστων) que lo universal, porque hay que pasar desde los particulares a los universales” (*An.post.* 97b28-30)

En donde, aparece claro que lo particular no es el individuo indefinible, sino la especie particular que no admite ya ninguna diferencia.

---

<sup>15</sup> Mucho menos τὸ κατὰ μέρος y τὸ ἐπὶ μέρος (“el particular”, “lo específico”, “lo parcial”).

<sup>16</sup> Los traductores vacilan en traducir la expresión μέχρι τῶν ἀτόμων o como “hasta llegar a las [especies] indivisibles” o como “hasta llegar a los individuos”. Tomás Calvo Martínez traduce “hasta llegar a las especies indivisibles” y comenta: “Sigo a Alejandro, según el cual esta expresión se refiere a las especies últimas, pues ‘éstas no se dividen ya por diferencias’ (207, 29-30). (Así también Tricot y Reale en sus traducciones). No obstante, cabe referirlo también a los individuos” (la bastardilla es mía). Pero tanto en 999<sup>a</sup>12 y a15, τὸ ἄτομον es traducido por “individuo” (Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, ed. Gredos, 1998, p. 144, n. 21). Por su parte, García Yebra traduce: “hasta llegar a los individuos” (*Metafísica de Aristóteles*, Ed. Gredos, p. 121).



En cuanto a la expresión τὸ ἐσχάτον, ésta designa el *ultimo término* de una serie cuyos primeros términos son los géneros más elevados. Se opone a καθόλου y es casi sinónimo de καθ' ἑκάστων. Así, en *Metafísica* se afirma:

“parecería que la ciencia que buscamos tendría que tratar de los universales; pues todo enunciado y toda ciencia es de los universales y no de las cosas últimas (τῶν ἐσχάτων) (1059b24-26).

John Cooper<sup>17</sup> ha enfatizado el hecho de que tanto τὸ καθ' ἑκάστων como τὸ ἐσχάτον designan, más que individuos, especies o tipos: “frecuentemente se refiere a determinadas clases o especies que son ‘particulares’ por contraste con los géneros a los que pertenecen: hombre y caballo, como opuesto a animal”. Por ejemplo:

“en nada se diferencia el decir ‘numéricamente uno’ y decir ‘individuo’ (τὸ καθ' ἑκάστων). Llamamos, en efecto ‘individuo’ a lo que es numéricamente uno, y ‘universal’ a lo que se afirma de estos” (*Met.* 999b33-1000<sup>a</sup>1)

Otro ejemplo de esto se da en los *Tópicos*, a propósito de la ἐπαγωγή:

“Una inducción es el camino desde *particulares* (τὰ καθ' ἑκάστα) hasta lo universal”; v.g.: si el piloto versado es mejor, y lo mismo el cochero versado, entonces en general el hombre que es versado en cada cosa es mejor” (105<sup>a</sup>13-16)

Cooper entiende que particulares como “el piloto versado” y “el cochero versado” no designan propiamente individuos sino tipos específicos de individuos, de manera que la inducción no procede de individuos a universales, sino de tipos específicos a universales<sup>18</sup>. En cuanto a τὸ ἐσχάτον, dentro del contexto de la ética, la expresión se refiere a *tipos de actos* que un agente decide como resultado de la deliberación, y no a actos individuales.

La distinción entre *individuos* y *tipos* ha provocado frecuente reticencia en los comentaristas<sup>19</sup> por el hecho de que le sirve a Cooper como apoyo para sostener algo bastante polémico: que el “silogismo práctico” no forma parte del proceso de la deliberación. Esto ha conducido a revisar la pertinencia de traducir τὰ καθ' ἑκάστα por “tipos” de cosas” o de τὰ ἐσχάτα por “tipo de acción” en los pasajes señalados por Cooper. Sin duda, este problema semántico es relevante para el pensamiento ético que sostiene Aristóteles, ya que en él hay claras

<sup>17</sup> *Reason and Human Good in Aristotle*, Indianapolis/Cambridge, 1984, p. 28-29.

<sup>18</sup> Lo mismo sucede para Cooper con el demostrativo τοῦτο (“esto” o “tal cosa”), que puede ser usada para referirse también a un tipo de cosa (cf. *Met.* 1032b18-21; *EN* 1142<sup>a</sup>20-23) (*ob.cit.*, p. 29).

<sup>19</sup> Sobre esta cuestión, véase el artículo de Fred. D. Miller, “Aristotle on Rationality in Action”, *Review of Metaphysics* 38 (March 1984), 499-520.

evidencias de una preocupación por lo particular o individual. Frente a esta cuestión, asumo anticipadamente, siguiendo a Engberg-Pedersen<sup>20</sup>, que cuando Aristóteles afirma que el saber prudente conoce particulares (cf. *EN* 1141b14-15), se está refiriendo a genuinos particulares y no a alguna clase de especie.

Junto con los términos “individuo” o “individual”, se encuentran los términos “singular” y “particular”. Estos últimos tienen la misma extensión que los primeros, pero pueden distinguirse conceptualmente. Un individuo es particular en tanto “participa en” o “toma parte en” un universal. Por ejemplo, un hombre es particular en cuanto participa de hombre que es universal. Y lo mismo con el término “singular”. Un individuo es singular en tanto no es muchos o plural o múltiple. Así, un hombre es singular, porque, a diferencia de la especie hombre, no es una pluralidad, sino una cosa singular<sup>21</sup>.

En el contexto ontológico, se define a lo particular, a diferencia de lo universal, que se predica de varias cosas, como

“lo que no [se predica de varias cosas]” (*An.pr.* 17<sup>a</sup>39).

Así, Callias es particular respecto de hombre. Según esto, lo particular posee prioridad ontológica por su condición de sujeto (ὑποκειμένον) y no de predicado; lo particular no es nunca predicado, sino siempre sujeto que sirve de sustrato de los predicados:

“de todas las cosas que existen, unas son tales que no pueden predicarse universalmente con verdad de ninguna otra (v.g.: Cleón y Callias y lo particular y sensible), pero de ellas se predicán otras (en efecto, cada uno de aquellos es hombre y animal)” (*An. pr.* 43<sup>a</sup>25-29).

Justamente, como soporte, lo particular se identifica con la οὐσία. Es así que, como afirma en *Metafísica*, “estar sano” no es ente por sí mismo, necesita de la substancia, pues ente es más bien lo que está sano:

“estos [se refiere a las determinaciones accidentales] parecen más entes porque hay algo que les sirve de sujeto (y esto es la substancia y el individuo (τὸ καθ’ ἑκάστων)...” (1028 a25-27).

Otra manera de decir que lo particular es sujeto es afirmar que es “numéricamente uno” (ἀριθμῶ ἓν).

---

<sup>20</sup> Aristotle's *Theory of Moral Insight*, p. 199 y n. 5.

<sup>21</sup> En lo que sigue, traduciré καθ’ ἑκάστων como “individuo” o “cosa individual” cuando no haya referencia a un universal, en cambio cuando esté en juego la relación con un universal, traduciré la expresión como “particular”.

Lo particular existe por sí, no es ἐν τοῖς παρᾶγμασι, como el universal, sino que es αὐτὸ τὸ πρᾶγμα, la cosa misma. Lo particular existe efectivamente<sup>22</sup>, pero el universal que contiene, al determinar su quiddidad, lo hace inteligible y definible de algún modo<sup>23</sup>. Es así que la oposición aparentemente irreductible entre particular y universal se disuelve en Aristóteles: “al *chorismos* platónico, Aristóteles le substituye una intrincación de lo universal y lo singular, por la cual el universal accede a la existencia (no substancial, sino derivada) y el singular accede a la inteligibilidad mediada”<sup>24</sup>. Por el contrario, la doctrina de Platón suscita aporías cuando se afirma que,

“las Formas son substancias universales y, de otra, que tienen existencia separada y son particulares. Pero ya hemos indicado que esto es imposible” (*Met.* 1086<sup>a</sup>32-34 y sigs.)

O cuando, se pretende afirmar que los universales existen pues

“lo individual es principio de las cosas individuales; un hombre universal, en efecto, lo sería de un hombre universal, pero no existe ninguno, sino que Peleo lo es de Aquiles, y de ti tu padre...” (*Met.* 1071<sup>a</sup>20-22)

Lo particular, según se dijo en la sección anterior, no puede ser objeto de ciencia, debido a su carácter indefinido. El carácter no científico de καθ' ἑκάστων, o se explica bien en el siguiente pasaje del libro Z de *Metafísica*:

“tampoco es posible definir ni demostrar las sustancias sensibles individuales (τῶν οὐσιῶν τῶν αἰσθητῶν τῶν καθ' ἑκάστα), porque tienen materia, cuya naturaleza es tal que pueden existir y coexistir; por eso todas las que entre ellas son individuales, son corruptibles” (1039b27-31; cf. *Ret.* 1356b32-33)

El hecho de que los particulares sean materiales o sensibles, determina que sean inevitablemente inestables. No siendo un objeto necesario, lo particular es contingente:

“tampoco es posible que haya demostración ni definición de lo que puede ser de otro modo (τοῦ ἐνδεχομένου) (sino que se tratará de una opinión), es evidente que no puede haber

<sup>22</sup> Miguel Candel afirma que el sujeto, en tanto soporte del ser predicamental — aparece “como aquello que da existencia independiente e individualizada a la mera forma común designada por el predicado” (*Metafísica de Cercanías*, Montesinos, 2003, p. 58).

<sup>23</sup> Que lo individual no puede concebirse sin algo universal, es algo que puede ejemplificarse con los procedimientos que se emplean para aumentar la comprensión de las palabras. Cuando se habla para individualizar algo, se necesita de palabras generales. Al respecto, escribe E. Benot: “*Caballo*, pues, es una palabra de significado generalísimo, *mi* es otra palabra que designa todos los objetos de mi pertenencia; *andaluz* es referible a todos los seres procedentes de Andalucía. Y, sin embargo, la unión de esas tres voces, cada una de significación vaga, indeterminada y general, puede representar a un ser único en el mundo: *Mi caballo anadaluz*” y concluye: “¡procedimiento admirable! ¡Lo general individualizando lo general! (*Arte de hablar. Gramática filosófica de la lengua castellana*, Barcelona, Anthropos, 1991, p. 59)

<sup>24</sup> Ath Joja, “Kathólou et kathékaston chez Aristote” en *Revue Romaine des Sciences Sociales* N° 1, 1972, p.51.

definición ni demostración de estas cosas. Pues las cosas que se corrompen, cuando se alejan de la percepción sensible, son oscuras para los que tienen ciencia, y, aunque se conserven en el alma sus conceptos, ya no será posible definir las ni demostrarlas (1039b34-1040<sup>a</sup>5).

Los particulares, de acuerdo con lo anterior, se conocen por sensación, o, como se dice en *Metafísica*, por experiencia; en cambio, los universales se conocen por arte. Ahora bien, tratándose de cuestiones prácticas y productivas (que constituyen la esfera del hacer en general)

“la experiencia no parece ser en nada inferior al arte, sino que incluso tienen más éxito los experimentados que los que, sin experiencia poseen conocimiento teórico. Y esto se debe a que la experiencia es el conocimiento de las cosas particulares, y el arte, de las universales; y todas las acciones y generaciones se refieren a lo individual” (980b12-17).

En el ámbito práctico son τὰ καθ' ἑκάστα las acciones, de allí que un desempeño razonable en las mismas requiere de experiencia. Aristóteles ejemplifica como *particular* o *individual* al enfermo que es curado por el médico, quien poseyendo un conocimiento de lo universal, necesita de la experiencia para curar, pues lo que se cura es al individuo Calias o Sócrates (cf. 980b 18-24). Esto permite presumir que τὰ καθ' ἑκάστα designa no sólo a las acciones virtuosas o viciosas mismas, sino también a las circunstancias que individualizan a las acciones. Así, en referencia al carácter voluntario o involuntario de las acciones en las que hay ignorancia, Aristóteles señala que

“no es la ignorancia en la elección la causa de la acción involuntaria, sino de la maldad, ni es la ignorancia del universal (ἡ καθόλου), ésta en efecto es causa de censura, sino [la ignorancia] de los particulares (ἡ καθ' ἑκάστα) en los que la acción es en y acerca de... No es mala idea definir estos [particulares], cuáles y cuántos son, quién actúa (τίς), qué hace (τί) y acerca de qué o en qué (περὶ τί ἢ ἐν τίνι), algunas veces con qué, por ejemplo con qué instrumento (τίνι, ὅλον ὁργάνω), en vistas de qué (ἐνεκα τίνος), por ejemplo, seguridad, y cómo (πῶς), por ejemplo, suavemente o con fuerza” (EN, 1110b31-1111<sup>a</sup>6)

Aristóteles añade que, a menos que uno esté loco, nadie puede desconocer todos estos particulares, como tampoco, que el agente de la acción se ignore a sí mismo, pues es imposible que uno se ignore a sí mismo (cf. 1111b-8).

Mientras que la ciencia se mueve en el nivel de lo universal, la ética, especialmente el saber prudente, tiene una dedicación a lo particular: las acciones, pues la φρόνησις.

“es práctica y la acción es acerca de particulares” (EN 1141b15-16)

## II. LA CIENCIA PRÁCTICA COMO CIENCIA NO TEORÉTICA

La tripartición tradicional de la filosofía que aparece en el pensamiento medieval - *philosophia teorética*, *philosophia práctica* y *philosophia mecánica* y de las *artes* – procede sin duda de la clasificación general del saber que aparece en *Metafísica* VI, 1, en donde se divide a las ciencias (o artes) en teoréticas, prácticas y poiéticas. El texto es bastante parco al caracterizar a la ciencia práctica y a la poética, pero, no obstante ello, se dice lo fundamental en cuanto al principio, al objeto y al propósito de la ciencia práctica.

La expresión ἐπιστήμη πρακτική (o, en términos platónicos, τέχνη πρακτική sostiene una ambigüedad aún persistente: la de ser una *ciencia de la praxis* o ser ella misma una *ciencia práctica*. En el primer caso, se destaca más el sesgo *científico* o *filosófico* de la ciencia práctica; y en el segundo, se destaca más el carácter *práctico* de la ciencia práctica. En lo que sigue, se tratará de evaluar el estatuto de esto que Aristóteles llama “ciencia práctica” y que varios siglos después, la filosofía medieval denominó “filosofía práctica”.

### La ciencia práctica en el esquema general de las ciencias

Aristóteles expone sucintamente en diferentes lugares del *Corpus* una clasificación general de las ciencias, que representa el sistema del conocimiento propiamente aristotélico y que, en lo esencial, resulta de una división dentro de la διάνοια. Así, en el libro α de *Metafísica*, Aristóteles se refiere a la filosofía como “ciencia de la verdad”, y aclara que

“el fin de la [ciencia] teorética es la verdad, mientras que el de la práctica es la obra (ἔργον)” (993b21-22).

Dos intereses diferentes se contraponen aquí: la verdad y la obra; de la primera se ocupa la filosofía o ciencia teorética, cuyo fin es el saber mismo; de la segunda, la ciencia práctica<sup>25</sup>.

---

<sup>25</sup> Obsérvese que de acuerdo a este pasaje, la expresión “filosofía” designa exclusivamente a la ciencia teorética, pues solo ésta se ocupa de la verdad; en cambio, a la ciencia que no es teorética, sino práctica, no le cabe el nombre de “filosofía”, sino el de “ciencia”. Si esto es correcto, este pasaje del libro α no puede tomarse como antecedente para lo que mucho después se denominó “filosofía práctica” (véase Franco Volpi, “Réhabilitation de la philosophie pratique et néo-aristotélisme”, en P. Aubenque y A. Tordesillas, *Aristote politique*, PUF, 1993). En este sentido, Allan indica que “Aristóteles no habla, como lo hacen algunos miembros posteriores de su escuela, de una rama práctica de la filosofía, y consideraría a esta expresión como autocontradictoria” (*The philosophy of Aristotle*, Oxford University Press, p. 123). De todos modos, como se verá, el saber ético tiene también su verdad: la *verdad práctica*, y en este sentido puede ser incluido en el ámbito de la filosofía.



Pero una discriminación más completa del conocimiento o de la ciencia se expone en el libro *E*, 1 de la *Metafísica*. En ese lugar, Aristóteles distingue, dentro del pensamiento discursivo o razonamiento (διάνοια)<sup>26</sup>, tres tipos de ciencia:

“si todo pensar discursivo (διάνοια) es o práctico o productivo o teórico, la física será una ciencia teórica” (*Met.* 1025b24-25)

Esto se repite casi en los mismos términos en *Met.* K, 7:

“puesto que hay una ciencia de la naturaleza, es evidente que será distinta tanto de la [ciencia] práctica como de la productiva. Por ello resulta evidente que la ciencia física necesariamente, no es ni práctica ni productiva, sino teórica” (1064b10 y sigs).

En esta clasificación de las ciencias, las ciencias teóricas asumen el rango de ciencias ejemplares, en tanto son más deseables que las “otras ciencias” (cf. 1026<sup>a</sup>22)<sup>27</sup>.

En su comentario a la *Ética nicomaquea*, Joachim observa que esta clasificación de las ciencias cubre toda la esfera de actividad inteligente del ser humano: comportamiento, producción y especulación. Pero, cuando Aristóteles diferencia la ciencia teórica de la práctica y de la productiva, no está separando diferentes cuerpos de teoría o ciencias tal como nosotros entendemos actualmente ese término<sup>28</sup>. Sucede que Aristóteles hereda la concepción del conocimiento de Sócrates y Platón, según la cual en el ámbito de la acción y de la producción, el poder del conocimiento es esencialmente el mismo que el poder de actuar y producir. Esto significa que así como el conocimiento para fabricar zapatos se muestra en el fabricar inteligente del artesano, también el conocimiento de lo que es bueno o malo, justo o injusto en la vida humana, sólo se muestra en el político o en el buen ciudadano. Desde un punto de vista terminológico, Aristóteles adapta su uso lingüístico al del Platón, usando en muchos casos el término ἐπιστήμη con el mismo significado que el término τέχνη, con lo

---

<sup>26</sup> Guthrie observa que al igual que διάνοια, pensamiento o razonamiento, los términos ἐπιστήμη y φιλοσοφία habrían expresado el mismo significado (cf. *Historia de la filosofía griega*, VI, p. 144, n. 4).

<sup>27</sup> Esta clasificación se repite también en *Top.* VI, 6: “se le llama [conocimiento] teórico, práctico y poiético; ahora bien, cada una de estas cosas tiene significado respecto a algo: pues es [conocimiento] teórico de algo, y poiético de algo, y práctico de algo” (145<sup>a</sup>15-19). Y en VIII, 1: “de los conocimientos, unos son teóricos, otros prácticos y otros poiéticos” (157<sup>a</sup>10). También en *EN* VI, 2: “este pensamiento (διάνοια) y verdad es de carácter práctico. Del pensamiento teórico que no es práctico ni productivo, su buen o mal estado es la verdad y la falsedad” (1139<sup>a</sup>25-28). En *Met.* A, 9 se distingue entre ciencias poiéticas y ciencias teóricas (1075<sup>a</sup>1-3), e igualmente en *De caelo*, III, 7.

<sup>28</sup> Cf. H. H. Joachim, *The Nichomachean Ethics*, Oxford at the Clarendon Press, 1962 (p. 1-2). Desde una perspectiva actual, una clasificación de las ciencias en sentido estricto, sólo cabría hacerlo dentro de las llamadas ciencias teóricas, siendo las ciencias prácticas y poiéticas consideradas más bien como artes

cual la ciencia práctica se entiende en definitiva como un arte práctico similar a las artes productivas<sup>29</sup>.

Ahora bien, si se entiende la ciencia como un cuerpo de teorías, sólo cabe hablar de ciencia en relación a las ciencias “teoréticas”, pero no a las prácticas y productivas. ¿Cómo justificar entonces la aplicación del término “ciencia” al ámbito de la praxis y de la producción? La respuesta de Joachim es que “cualquier departamento de la actividad humana- conducta, producción, especulación- puede ser llamada una “ciencia” en tanto rebosa de pensamiento verdadero”<sup>30</sup>, es decir, en tanto manifiesta una forma de racionalidad. La exigencia de que la praxis humana contenga una racionalidad práctica se explica por la creencia fundamental de que el hombre es un ζῷον λογικόν. Un ejemplo de esta racionalidad práctica se encuentra en el siguiente principio de teoría de la acción que Aristóteles comparte con la mayoría de los filósofos griegos:

“Todo intelecto (νοῦς) elige lo que es mejor para sí mismo” (EN X, 1169<sup>a</sup>16)

lo cual implica que si un individuo no elige lo que es bueno para él, sino aquello que le hace mal, su acción no es racional<sup>31</sup>.

La “ciencia práctica” no tiene, según esto, un carácter científico, ya que “ciencia” es aquí como un mote para sugerir que en el ámbito de las acciones humanas se opera también una inteligencia o racionalidad, sin que esto se confunda con el sentido estricto de ciencia. También Richard Bodéüs ha relativizado en el mismo sentido la división aristotélica de las ciencias, ya que éstas no representan ni un repertorio de doctrinas científicas, ni un programa de investigación, sino que son más bien formas diferentes de actividad intelectual que están en función de fines que la inteligencia se propone: sea la contemplación, o la acción o la

---

<sup>29</sup> Encontramos ejemplos de esta equiparación entre el ἐπιστήμων (el que posee una ciencia) y el τεχνίτης (el que posee una técnica) en *Metafísica* A, 1 en donde ἐπιστήμη y τέχνη son tratados tomando en cuenta sus semejanzas; igualmente en *Met. Θ*, 1046b2-4 en donde se dice que “todas las artes, es decir las ciencias productivas, son capacidades o potencias, pues son principios de cambios...”. Del mismo modo, el uso de ἐπιστήμη en el libro I de *Ética nicomaquea* parece ser dependiente del uso que tenía en la Academia, de modo que la expresión ἡ πολιτική [ἐπιστήμη] no tiene otro sentido que πολιτική τέχνη. Según esto, un agente que actúa virtuosamente es un ἐπιστήμων: “así pues, todo conocedor (ἐπιστήμων) rehuye el exceso y el defecto, y busca el término medio y lo prefiere” (EN 1106b5-8; cf. 1146b24-32 y 1147<sup>a</sup>2-b15). Éste conocedor contrasta con aquel agente que vive azarosamente, de acuerdo con la pasión, sin un plan coherente. Pero, más allá de esta adaptación de Aristóteles al uso lingüístico de Platón, no debemos olvidar que lo que está en juego aquí es la interferencia entre el saber práctico con el saber poiético y el saber teorético.

<sup>30</sup> Joachim, o.c., p.2. Al respecto, afirma Martha Nussbaum: “según mis propios trabajos y la opinión más aceptada entre los filólogos, en el tiempo de Platón no se establecía una distinción general y sistemática entre *epistémē* y *technē*. Incluso en algunos de los escritos aristotélicos más importantes, ambos términos se utilizan indistintamente” (*La fragilidad del bien*, p. 142).

<sup>31</sup> Cf. Alfonso Gómez Lobo, *La Ética de Sócrates*, Barcelona, Andres Bello, 1999, p. 33.

producción<sup>32</sup>. La ἐπιστήμη no se refiere aquí a objetos, sino a una excelencia cognitiva; la ciencia práctica no es una reflexión filosófica o científica con un interés práctico, sino “una cualidad cognitiva del hombre inmerso en la acción y determinándose a la acción”<sup>33</sup>. De este modo, la ciencia práctica que “no se expresa en un discurso ni puede asimilarse a cualquier estudio especulativo”, no se corresponde, como habitualmente se ha interpretado, con los discursos ético-políticos, sino con el conocimiento práctico del agente., es decir con la φρόνησις.

La ciencia práctica, entonces, más que designar un saber proposicional de objetos al modo de la ciencia diseñada en los *Analíticos segundos*, designa más bien un tipo de τέχνη práctica semejante a las técnicas estocásticas, como la medicina y el arte de la navegación, que se caracterizan por tener un interés muy marcado sobre lo particular, desde una base cognoscitiva universal. Pero, habría que decir que se trata sólo de una cierta semejanza, dado que Aristóteles se preocupa por establecer diferencias entre lo práctico y lo poiético.

### El carácter interesado de la ciencia práctica

La distinción entre ciencias teóricas y ciencias prácticas implica fundamentalmente una distinción entre verdad y acción. El conocimiento que apunta a la acción es lo que define a las ciencias prácticas, mientras que la investigación desinteresada sobre la verdad define a las ciencias teóricas:

“el fin de la ciencia teórica es la verdad, mientras que el de la práctica es la obra (ἔργον). Y los prácticos si bien tienen en cuenta cómo son las cosas, no consideran (θεωροῦσιν) lo eterno<sup>34</sup>, sino aspectos relativos y referidos al ahora” (*Met.* 993b20-23).

Un representante del saber teórico es Anaxágoras, de quien se dice que habría justificado que era mejor llegar existir que no existir

“para conocer el cielo y el orden de todo el universo” (*EE*, 1216<sup>a</sup>13-14).

En cambio, Sócrates aparece como aquel preocupado más por lo que el hombre puede hacer en el ámbito de las acciones y de las producciones, según se afirma en el siguiente pasaje:

<sup>32</sup> R. Bodéüs, *Le philosophe et la cité. Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la Pensée d'Aristote*, Paris, Les Belles Lettres, 1982, p. 46-47 (referencia citada por Pierre Métivier, *L'Éthique dans le Project Moral d'Aristote*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2000).

<sup>33</sup> Cf. Pierre Métivier, *L'Éthique dans le Project Moral dans Aristote*, Paris, CERF, 2000, p. 454-467).

<sup>34</sup> La edición de Jaeger pone, en lugar de οὐκ αἰδιον, la expresión οὐ το αἴτιον καθ'αὐτό: “no la causa por sí” (993b22).



“él investigaba qué es la virtud, pero no cómo o de dónde procede. Pero esto mismo ocurre en relación con las ciencias teoréticas, ya que la astronomía, las ciencias de la naturaleza y la geometría, no tienen otro fin que el de conocer o contemplar la naturaleza de las cosas (τὴν φύσιν τῶν πραγμάτων) que constituyen la materia de estas ciencias (pero nada impide que, accidentalmente, no sean útiles en muchas de nuestras necesidades); pero el fin de las ciencias productivas (ποιητικῶ ἐπιστήμων) es distinto de la ciencia y el conocimiento, por ejemplo, la salud es diferente de la medicina, la buena legislación u otra cosa similar difieren de la política” (1216b12-20)<sup>35</sup>.

De este pasaje se sigue muy claramente que las ciencias teoréticas no tienen otro fin más que el hecho mismo de conocer (aunque Aristóteles reconoce que algunos de estos conocimientos pueden ser útiles en su aplicación) distinguiéndose, así, como actividades desinteresadas de todo lo que tenga que ver con las acciones y producciones; en cambio, las ciencias no teoréticas, llámense “prácticas” o “productivas”, tienen como fin algo diferente a su actividad: una acción de tal carácter o un tal producto. En este contexto, cobra relevancia la analogía que se establece entre la medicina, que es un ejemplo de ciencia poiética, y la política, que nombra a la ciencia del legislador o del político. Así como la medicina pertenece a la ciencia o arte poiética, la política, que es la forma más noble del conocimiento práctico, es expresión de la ciencia práctica.

En contraste con el carácter desinteresado de las ciencias teoréticas, la ciencia práctica está ligada a un interés, que es el interés del hombre que actúa y justamente porque actúa es que conoce. Este rasgo de la ciencia práctica es característico de lo que Aristóteles llama φρόνησις o saber prudente. La ciencia práctica *interesada* tiene efectos sobre el que la posee, pues lo hace mejor y más feliz. Así, el objetivo de la ciencia práctica es realizar acciones de una cierta manera, como, por ejemplo, vivir de una cierta manera o elegir un género de vida provechoso<sup>36</sup>. Para ello, el que realiza las acciones debe poseer ciertas condiciones: en la acción lo importante es el estado psíquico de quien actúa, su voluntad, su propósito, ya que el fin es actuar de cierta manera y no algo más allá del actuar mismo (Cf. EN 1105ª30). En la producción, el productor es bueno si el producto es bueno, pues

“los productos de las artes tienen en sí mismos su bien” (EN. 1105ª27-28),

---

<sup>35</sup> En este pasaje, parece que Aristóteles no se cuida en distinguir πράξις de ποίησις.

<sup>36</sup> Granger afirma, en este sentido, que “todo el desarrollo aristotélico de las ciencias no teoréticas apunta a determinar las condiciones de la acción buena, o, en ciertos dominios, de la producción exitosa. Al primer objetivo, responden las *Éticas* y la *Política*; al segundo, correspondería sin duda la *Retórica* y la *Poética*, las que, según su denominación tradicional, son artes” (*La théorie aristotélicienne de la science*, Aubier, 2000, p. 334).

pero, en la acción la preocupación es mejorar o corregir las condiciones del agente, es decir, su carácter.

Ahora bien, la distinción entre *verdad* y *acción*, como criterio para distinguir lo teórico de lo práctico, se matiza en el nivel del conocimiento práctico, cuando se afirma que este conocimiento tiene una relación con la verdad. En efecto, en *EN*, VI, 2 se dice que

“del pensamiento teórico (τῆς θεωρητικῆς διανοίας), pero no del práctico (πρακτικῆς) ni del poiético (ποιετικῆς), el bien y el mal son la verdad y la falsedad” y se añade: “[el bien] de lo práctico e intelectual es la verdad que corresponde al deseo” (1139<sup>a</sup>26-30).

Se observa aquí que la diferencia entre verdad y acción ya no es operante, pero esto se debe a que Aristóteles distingue dos formas de verdad: una verdad que conoce el pensamiento teórico y una verdad que conoce el pensamiento comprometido con la acción: la denominada “verdad práctica”.

### El objeto de la ciencia práctica

El estatuto de los objetos, en relación a la clasificación de las ciencias carece de importancia, según la interpretación de Bodéüs, al enfatizar el rasgo de que estas ciencias son capacidades cognitivas; sin embargo, no se puede negar que la *naturaleza de los objetos* es un criterio operante en la división de esas capacidades. En el libro *Epsilon* de *Metafísica* se demarcan tres tipos de objetos, de acuerdo con las respectivas ciencias o artes: los *naturales*, los *prácticos* y los *artificiales*. Aristóteles afirma claramente que la “ciencia práctica” se ocupa de “cosas que han de hacerse” (πράκτα), es decir de las acciones (πράξεις) propiamente dichas<sup>37</sup>. Los objetos de las ciencias teóricas, al no poder ser de otro modo que como son, sólo pueden ser conocidos, pero nunca puede el hombre modificarlos con su actividad, pues

“todos creemos que las cosas que conocemos no pueden ser de otra manera (μηδ' ἐνδέχασθαι ἄλλως)” (*EN*. 1139b19-20).

No es el caso de los objetos prácticos que sí dependen fundamentalmente de la iniciativa humana. Es así que los seres naturales estudiados por la física son independientes de la voluntad del investigador: éste contempla el movimiento de los fenómenos naturales, pero no los modifica. En este sentido, hay en los seres naturales una autonomía en relación a la capacidad humana de intervenir sobre ellos, pues su naturaleza no depende de la voluntad del

<sup>37</sup> Joachim ve en esta clasificación un registro de toda la esfera de la actividad humana inteligente (o.c. p. 2).

hombre. En cambio, el hombre práctico no se interesa por la naturaleza de las cosas, a no ser como recurso para tener control sobre lo que es variable, sobre lo que puede ser de otra manera de lo que es. La dependencia de los objetos prácticos de la voluntad humana se debe al estatuto ontológico de los mismos: que ocurren de manera “frecuente” (ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ) y son cosas contingentes (τὰ ἐνδεχομένα). En *De Generatione Animalium* se afirma:

“en relación a lo que es siempre y y por necesidad ninguna llega a ser antinatural, sino en las cosas frecuentes de tal modo que devienen posibles y de otra manera (ἐνδεχομένοις δὲ καὶ ἄλλως) (GA. 770b11-13)

Producción y acción se distinguen, pues la primera tiene su origen en el arte (τέχνη) y la segunda en el saber prudente (φρόνησις); pero ambas tienen mediatamente un origen común, que es

“el intelecto (νοῦς) que razona en vista de algo, o sea el práctico; es en su finalidad que se diferencia del teórico” (DA. 433<sup>a</sup>14).

A diferencia de lo que acontece en la investigación teórica, en el ámbito práctico entra en juego el deseo del agente vinculado a un fin. En referencia a la producción, Aristóteles aclara que el resultado “no es un fin absoluto”, por eso la producción queda envuelta en la determinación de la praxis, ya que “la buena conducta (εὐπραχία) es fin en sentido absoluto (EN. 1139b2.4).

### El principio de la ciencia práctica

La diversidad de objetos en que se apoya la clasificación de las ἐπιστεμῶν implica una diferencia en el estatuto de los principios vinculados a esos géneros de objetos. Es así que, la ciencia física se ocupa de objetos cuyos principios de movimiento y de reposo se encuentra en ellos mismos; en cambio, las ciencias prácticas y poiéticas se ocupan de objetos cuyos principios no se encuentran en ellos mismos. Esto determina, a su vez, que la relación de los objetos prácticos con sus principios sea diferente a la relación que los objetos teóricos tienen con sus principios. En efecto, en la física como ciencia teórica, un ser natural se define como

“aquella substancia que tienen en sí misma el principio del movimiento y del reposo” (Met. 1025b20-21; Fis. 192b13-14).

A diferencia de los objetos naturales, que son *objetos no movidos desde el exterior* o *no esencialmente dependientes* de un motor externo, los objetos prácticos (y productivos) son *objetos movidos desde el exterior*, es decir, que los principios o causas de la acción son exteriores a las acciones como eventos físicos. El principio de cambio de los objetos prácticos (τὰ πρακτά) se encuentra en el hombre:

“las cosas practicables (πρακτα) tienen [el principio] en quien las practica” (*Met.* 1025b23);

“...y de las cosas practicables (τῶν δὲ πρακτῶν) [el principio] está en el que actúa, y es la elección deliberada (ἡ προαίρεσις); pues lo practicable y lo elegido son lo mismo” (*Met.* 1025b23-24).

Mientras que las ciencias teoréticas tienen sus principios en cosas independientes de la actividad humana, la ciencia práctica tiene su principio en la προαίρεσις o “elección deliberada” del hombre que actúa. El concepto de “elección deliberada”, que corresponde a la racionalidad práctica, pertenece al dispositivo conceptual la teoría de la acción, que es una parte fundamental de la teoría ética aristotélica<sup>38</sup>. Si bien la “elección deliberada” es un concepto clave de la teoría de la acción, en las *Éticas* se elabora como un concepto ético al ser mediado con la virtud ética.

Aristóteles identifica lo que ha de hacerse con lo que es decidible. Las acciones (y los artificios) conciernen y dependen únicamente de la iniciativa humana del ἐπιστεμῶν o del τεχνίτης (cf. *Met.* 981<sup>a</sup>26). En este sentido, las denominadas “ciencias prácticas” y “ciencias poiéticas”, al ocuparse de las producciones y las acciones, marcan una orientación diferente respecto del pensamiento teorético: constituyen indirectamente un conocimiento del hombre mismo en tanto sujeto de decisión y de producción intencional. En efecto, después de describir la “elección deliberada” en términos de “pensamiento con deseo” o de “deseo con pensamiento, se afirma que

“tal principio es el hombre” (*EN*, 1139b4-6)

El hombre se describe adecuadamente como un ser capaz de deseo, de razonamiento y de acción. Por eso puede afirmarse que, en un sentido estricto de acción,

---

<sup>38</sup> La teoría de la acción intenta explicar la acción humana, a diferencia de la “ética” que no pretende explicar la acción sino evaluarla, ya sea para justificarla o rechazarla (cf. Alfonso Gómez-Lobo, *La ética de Sócrates*, p. 31). En la terminología del proceso de la acción, además del término προαίρεσις, aparecen βούλευσις (deliberación), νοῦς (pensamiento), ἐκουσίως (intencional), ἀκουσίως (no intencional) y ὁρεξις (deseo) con sus especies: ἐπιθυμία (apetito), θυμός (impulso) y βούλησις (volición).

“el hombre es el único animal que es...principio de ciertas acciones; en efecto, no podemos decir de ningún animal que actúa” (EE. 1222b19-21)

Actuar aquí, significa actuar según elección deliberada (κατὰ προαίρεσιν), a diferencia de los animales que si bien tienen sensación, no actúan, propiamente hablando, al carecer de elección deliberada ((cf. EN, 1139<sup>a</sup>20).

### La προαίρεσις como principio indeterminado

Del hombre se dice que es principio (ἀρχή) de acción, en un sentido restringido del término “principio”, es decir como “origen o causa del cambio”; en cambio, los principios que se aplican al dominio matemático son principios en un sentido secundario (Aristóteles dice por semejanza), significando “causa o explicación de lo que es inmutable”<sup>39</sup> (cf. EE. 1222b21-27). En el dominio matemático, los principios son inmutables; y lo mismo puede decirse del dominio de la física, cuyos principios son “siempre” o “en la mayoría de los casos”. Pero en el dominio práctico los principios de las acciones son variables, ya que las elecciones son en primera instancia imprevisibles, están sujetas a la arbitrariedad subjetiva de los que actúan.

En efecto, la προαίρεσις, se asimila a lo que Aristóteles llama “potencia racional” (δυνάμις μετὰ λόγου), la cual tiene la capacidad de producir contrarios: mientras que el calor puede sólo curar,

“la medicina puede dañar y curar” (cf. Met. 1046b6-7).

Un pasaje de la *Ética eudemia* expresa claramente la idea de que la προαίρεσις del hombre es una capacidad de elegir algo y también su contrario:

“si hay cosas que admiten contrarios, necesariamente sus principios también; porque lo que resulta de lo necesario es necesario, pero las que resultan de otra fuente pueden dar lugar a estados contrarios, y lo que depende de los hombres es muchas veces de esta clase, y ellos son principios de semejantes actos. Es evidente que todas las acciones de las cuales el hombre es principio y soberano pueden suceder o no, y que depende de él que suceda o no, al menos de cuya existencia o no es soberano” (1222b41-1223<sup>a</sup>7).

Esta indeterminación de la elección deliberada explicaría la tesis de que lo que es objeto de acción (πρακτόν) puede ser de otra manera (ἐνδεχομένος ἄλλως).

<sup>39</sup> Véase Aristotle, *Eudemian Ethics*, trad. H. Rackham, London, coll. Loeb, 1938, p. 262, nota a.



Es por esta razón que la ciencia práctica carece de la ventaja que tienen las ciencias teóricas de encontrar los principios en los objetos mismos que investigan. En el ámbito práctico, en cambio, el principio no se encuentra en las acciones sino en el hombre, *es el hombre mismo*. Esta autorreferencialidad de la ciencia práctica la contamina de un subjetivismo que parece ser incontrolable: cada hombre es principio de sus acciones y como principio, dice Aristóteles, admite contrarios. Esta condición parece conducir a la conclusión siguiente: que la ciencia práctica no posea ni la necesidad ni la universalidad que caracteriza a las ciencias teóricas.

Es claro que esta manera de concebir la προαίρεσις tiene el mérito de dar un espacio a una libertad de decisión, pero tiene el inconveniente de que el principio de las acciones cargue con el hecho de la indeterminación incontrolada. ¿Cómo hacer para que la elección se realice dentro de una orientación estable y deseable, de manera de alcanzar la universalidad de lo que es justo y correcto, no sólo para mí, sino para todos? Como se sugiere en la *Ética nicomaquea*, el camino será que la elección sea determinada en lo posible por la educación moral:

“sin inteligencia y pensamiento y sin disposición ética no hay elección deliberada”  
(1139<sup>a</sup>34-35)

Según esto, la elección deliberada ya no es una mera capacidad de elegir un curso de acción o su contrario, sino una capacidad de elegir como es debido, conforme a exigencias éticas de la comunidad. Y esto se logra con ἐθισμός. Las acciones de las que el hombre es causa y principio se relacionan con la virtud y el vicio; como ambas disposiciones se encuentran entre las cosas intencionales, entonces

“todos admitimos que cada hombre es la causa de las acciones intencionales y conformes a su libre elección, pero no de las no intencionales; y todo lo que hace después de haberlo deliberadamente escogido, está claro que lo hace intencionalmente” (EE, 1223<sup>a</sup>15-20)

Lo que aquí no se dice es que puede haber acciones intencionales sin elección deliberada, como es el caso de las acciones de animales y niños, cuyas acciones no son elogiadas ni censuradas, precisamente por no ser elegidas. En cambio, tratándose de acciones intencionales, elegidas y realizadas por agentes adultos, tales acciones son susceptibles de elogio y censura (cf. EE. 1223<sup>a</sup>9-10).

### III. ONTOLOGÍA DE LA CIENCIA PRÁCTICA

#### La contingencialidad del objeto práctico

Las distinciones dentro de la *διάνοια* son distinciones de objetos y de saberes. “Lo que puede ser de otra manera” (*τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως*) configura la esfera de los objetos *contingentes* en oposición a la esfera de los objetos *necesarios*. Según *EN*. VI, 1, los objetos de distinto género determinan modos de saber que se corresponden con ellos. Entre objeto y saber (o entre sujeto y objeto) existe para Aristóteles una cierta semejanza y afinidad, y es sobre esa semejanza y afinidad que reposa la posibilidad del saber (cf. *EN*. 1139<sup>a</sup>10-11). Esto significa que el pensamiento práctico, que pertenece a la parte “calculadora” (*λογιστικόν*) del alma (cf. 1139<sup>a</sup>12), al corresponderse con la esfera de lo contingente o del mundo humano, queda determinada por esa contingencia<sup>40</sup>. Desde este punto de vista, puede afirmarse que la contingencialidad del objeto práctico – incluyendo las acciones, las circunstancias o situaciones y los individuos involucrados- resulta ser así un condicionamiento inevitable para el pensamiento práctico<sup>41</sup>.

En todas las acciones humanas existe una contingencia actual que impide tener claridad acerca de las consecuencias de los eventos futuros<sup>42</sup>. Si las acciones fueran efectos de causas, la incertidumbre acerca de las consecuencias de las acciones y de las reglas aplicadas podría eliminarse. Pero, Aristóteles parece pensar que las decisiones humanas, de las que dependen las acciones, son incausadas. Es así que en *Metafísica E*, expone que una acción como “comer picantes” se presenta como la causa incausada de una cadena de acciones-efectos:

“éste perecerá de muerte violenta si sale de casa; y esto, si tiene sed; y esto si come picantes. Ahora bien, esto sucede o no sucede; por tanto, morirá o no morirá necesariamente... Es pues evidente que se llega a algún principio que ya no puede retrotraerse a otra cosa. Éste será, por

---

<sup>40</sup> La expresión *ἐνδεχόμενον ἄλλως* significa o bien que una cosa puede *devenir* otra cosa distinta (lo “contingente” opuesto a lo eterno), o bien que una cosa *podría* ser de otro modo de lo que es (lo “contingente” opuesto a lo necesario). Aubenque conjetura que el deslizamiento de un significado al otro, responde al hecho de que el fundamento de la contingencia es el movimiento que disocia el ser en ser potencial y ser actual (Cf. Aubenque, *La prudence...* p. 67, nota 3).

<sup>41</sup> La doctrina aristotélica de la acción se inscribe dentro de una “cosmología u ontología de la contingencia”, según la expresión de Aubenque. Producir y obrar como actividades humanas, supone que existe un orden de realidad que puede modificarse, que posee una cierta indeterminación e inacabamiento. Esto hace posible que el agente de la acción, que se parece al agente natural por tener en él mismo su principio, introduzca en el mundo sublunar un orden humano, una “cierta artificialidad” si se la compara con el arte.

<sup>42</sup> Aristóteles discute en *De Interpretatione*, 9 la contingencia de futuros eventos que dependen de la deliberación y de la decisión humana, como es el caso de si mañana habrá o no una batalla naval (19<sup>a</sup>30-32).

tanto, el principio de lo que ocurre por azar (ἐτυχεῖν) y no habrá ninguna otra causa de la producción de este principio” (E, 1027<sup>a</sup>29-b14; cf. K, 8, 1065<sup>a</sup>6-21).

Con este argumento, Aristóteles rechaza que todos los eventos que ocurren tengan causas no accidentales; por el contrario, algunos eventos tienen causas accidentales<sup>43</sup> y escapan al orden de la necesidad. El argumento aristotélico va de los efectos a la causa: de la muerte del hombre, como evento futuro, a la causa por accidente que es el comer picantes. Que la causa sea por accidente significa que ella no es efecto de otra causa. ¿Qué tipo de principio o de causa es, en el ejemplo, comer picantes? Aristóteles menciona en serie: primero, la materia, segundo, el para qué y, tercero, lo que produce el movimiento (excluye, a propósito, la forma). Descartado el para qué, queda la materia y el principio motor. La materia es sólo condición del accidente en tanto es potencia de opuestos (cf. 1027<sup>a</sup>14-16); el accidente, así, se aproxima a la causa eficiente: debe haber una causa eficiente que sea accidental, es decir, incausada que puede ser en los seres vivos τὸ αὐτόματον y, en el ámbito de las acciones humanas, la προαίρεσις (cf. *Fis.* II, 4-6). Las acciones realizan potencialmente opuestos y la realización de uno de ellos dependerá de la elección, que es, en principio, indeterminada o libre: de allí que la reflexión ética se esforzará por averiguar cuáles son los principios que pueden determinar a la προαίρεσις y cuál es la naturaleza de los conocimientos prácticos que son “por lo general”. Como afirma Joachim “generalmente hay orden y regularidad en la vida humana y en la esfera de ‘lo que puede ser de otra manera’, pero no absoluta uniformidad. La predicción no es cierta, sino a lo sumo probable”<sup>44</sup>.

### El modelo de la física.

En la *Física*, Aristóteles distingue tres clases de hechos: unos que “suceden siempre de la misma manera y otras en la mayoría de los casos (ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ)” (cf. *Fis.* 196 b10-12) y otros que suceden por accidente o por azar (cf. 196b23-24). Las cosas que son por naturaleza llegan a ser siempre o en la mayoría de los casos,

---

<sup>43</sup> Tricot comenta que Aristóteles opone a un determinismo riguroso un determinismo temperado por el accidente. La acción accidental se presenta como un hecho, una ἀρχὴ que se sustrae al encadenamiento causal. Y comenta: “Que el viviente muera, es un hecho necesario (1027b8), pero será por enfermedad o por muerte violenta, es aquí la parte de lo indeterminado y de lo contingente” (o.c., p.341-2, n.1).

<sup>44</sup> Joachim, o.c., p. 25.



“cuando algo ocurre siempre (ἀεὶ), o en la mayoría de los casos (ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ, no es accidental ni debido a la suerte (ἀπὸ τύχης)” (Fis. 199b23-25)<sup>45</sup>.

Pero hay excepciones y esto recibe el nombre de azar o espontaneidad. El encuentro azaroso en el mercado entre un deudor y su acreedor puede hacer que éste recupere su dinero por accidente; en efecto,

“lo que ocurrió no fue por necesidad ni porque así suceda en la mayoría de los casos” (Fis. 196b35-197<sup>a</sup>1).

El contraste entre lo *necesario* y lo *frecuente* funda la distinción entre ciencias *teóricas* y ciencias *no teóricas* (si bien en la Física lo frecuente también está presente) y el contraste entre lo necesario-frecuente y lo accidental-azaroso funda la distinción entre conocimiento científico y opinión.

El tipo de necesidad envuelta en el ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ equidista tanto de lo necesario incondicional como de lo accidental y azaroso:

“accidente se dice lo que ciertamente se da en algo y se le puede atribuir con verdad, pero no necesariamente ni en la mayoría de los casos; por ejemplo si alguien al cavar un hoyo para una planta, encuentra un tesoro, esto es, desde luego, un accidente respecto de la acción de cavar un hoyo, puesto que ni resulta necesariamente de ella, o a continuación de ella, ni tampoco encuentra uno un tesoro la mayoría de las veces cuando está plantando. Cabe también que un músico sea blanco, pero lo llamamos accidente porque tal cosa no sucede ni necesariamente ni la mayoría de las veces” (Met. 1025<sup>a</sup>14-21).

En cambio, que

“el agua mezclada con miel es la mayoría de las veces beneficiosa para el que tiene fiebre” (Met. 1027<sup>a</sup>22-24)

no es algo que se da por accidente, ni por azar ni por necesidad incondicional, del mismo modo que tampoco es por accidente que el varón tenga pelo en el mentón, como ya se dijo. De esta manera,

“todas las cosas que son por naturaleza, llegan a ser siempre o en la mayoría de los casos, lo que no sucede con los hechos debidos a la suerte (τύχῃ) o a la casualidad (αὐτόματον)” (Fis. 198b34-36).

---

<sup>45</sup> Como observa I. Düring, con la distinción entre τὰ μὲν ἀεὶ ὡσαύτως ἐξ ἀνάγκης γιγνόμενα y τὰ δ' ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ, Aristóteles introduce en la *Física* el concepto de “lo estadísticamente normal” (Aristóteles, México, UNAM, 1990, p. 376, n. 372). Cf. Joseph Owens, “The Ethical Universal in Aristotle”, *Studia Moralia* (Rome), III, (1965), p. 34, n. 14.

Estos ejemplos muestran que lo que se sostiene en su mayor parte es a causa de una cierta necesidad: entre universales como “agua mezclada con miel” y “fiebre”, y entre “hombre varón” y “tener pelo en el mentón” (cf. *Met.* 1027<sup>a</sup>22-24), se da una relación que no es de necesidad estricta, sino de probabilidad<sup>46</sup>. Así, lo que es incondicionalmente necesario ocurre siempre, en cambio lo que es probable se sostiene en su mayor parte y puede fallar, aunque raramente lo hace.

Por lo tanto, la física es para Aristóteles una ciencia teórica que tiene por objeto tanto lo que es necesario como lo que es frecuente. Sobre estos objetos es posible un conocimiento demostrativo, cuyas premisas y conclusiones se sostienen ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ. Aristóteles señala que un silogismo compuesto con premisas y conclusión que se sostienen en su mayor parte puede ser tan válido como lo es aquel compuesto de premisas y conclusión necesarias y universales:

“en efecto, si A se predica universalmente de B y éste universalmente acerca de C, necesariamente se predicará también A acerca de C y en cada caso: pues eso es lo universal, en cada caso y siempre. Pero se supuso que se daba la mayoría de las veces: por tanto, necesariamente será también la mayoría de las veces el medio sobre el que [figura] B” (*An.post.* 96<sup>a</sup>8-17)<sup>47</sup>.

### Necesidad condicional o hipotética

Ahora bien, ¿cómo entender qué algunos universales se relacionan con probabilidad y no con necesidad? Una respuesta posible es que en el ámbito de los fenómenos naturales la materia ejerce una función no sólo posibilitadora de la determinación de la forma natural, sino también una función limitadora. Es bien sabido que para Aristóteles, la φύσις presenta un doble aspecto:

“en un sentido se llama naturaleza a la materia prima que subyace en cada cosa que tenga en sí misma su principio del movimiento y del cambio. Pero, en otro sentido, es la forma o la especie según la definición” (*Fis.* 193<sup>a</sup>28-31).

<sup>46</sup>Reeve interpreta esta conexión en términos de “probabilizar” (probabilizing) apoyándose en la *Retórica*: “Lo probable (εἰκὸς) no es lo que es siempre, sino lo que es en su mayor parte” (1402b22). Según esta indicación, la relación entre universales puede verse como una relación de probabilización: si F probabiliza a G entonces en su mayor parte los F son G (*Practices of Reason*, Clarendon Press – Oxford, 1995, p. 15).

<sup>47</sup> Obsérvese cómo el carácter ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ pasa de ser un rasgo ontológico de los objetos a caracterizar en este pasaje al conocimiento mismo de esos objetos.

Una función condicionadora de la materia sobre la forma se encuentra en el concepto de “necesidad hipotética” que Aristóteles reelabora en el último capítulo del libro II de la *Física*. En ese lugar, distingue dos tipos de ἀναγκάσιον que se encuentran en la naturaleza: una, la necesidad incondicional (ἀπλῶς) y, otra, una necesidad condicional o hipotética (ἐξ ὑποθέσεως); la primera es la necesidad de la materia sin referencia a fines, necesidad “localizada” en la materia misma (es necesario que el fuego se eleve) o “localizada” en las cosas compuestas de materia (es necesario que los seres humanos tengan corazón) (cf. *PA.* 642<sup>a</sup>1); la segunda se define como “algo sin lo cual el bien no puede realizarse” y alude a la materia como condición para la realización de la forma. Un ejemplo de necesidad hipotética o condicional de la materia se da en la construcción de un muro:

“aunque el muro no pueda ser hecho sin esas cosas [piedras, ladrillos y maderas], no fue hecho por causa de ellas (excepto como materia), sino para proteger y preservar ciertas cosas” (*Fis.* 200<sup>a</sup>1-6)

Del mismo modo, si ha de haber un hacha que cumpla la función de cortar árboles, deberá necesariamente haber hierro, pero no es el caso de que si hay hierro hay hacha (cf. 200<sup>a</sup>10-12). De acuerdo con esto, el investigador físico debe entender las condiciones de los materiales que intervienen en los procesos naturales, pero sin pretender que esas condiciones explican completamente a los objetos naturales, pues, para que una cosa compuesta pueda alcanzar su fin, se requiere que la necesidad hipotética de la materia sea configurada o formada por el εἶδος o la esencia (τό τί ἦν εἶναι) (cf. *Fis.* 193<sup>a</sup>30-31, 193b1-2; *Met.* 1032b1-2; 1035b14-16). Así se afirma que

“Lo necesario es necesario condicionalmente, pero no como fin; porque la necesidad está en la materia, mientras que el fin está en la definición” (200<sup>a</sup>13-15)

y

“el físico ha de establecer ambas causas, pero sobre todo la causa final, ya que ésta es causa de la materia y no la materia del fin (de la forma que se ha de realizar)” (200<sup>a</sup>32-34).

Se sigue de ello, también, que tanto el físico como el biólogo deban dar una explicación teleológica en términos del bien que los procesos u órganos procuran a los objetos y seres vivos, y también deban dar una explicación no teleológica en términos de los materiales necesarios que originan estos procesos u órganos<sup>48</sup>.

---

<sup>48</sup> J.L. Ackrill comenta, respecto de la necesidad hipotética de la materia, que “decir que debe haber hierro si ha de haber un hacha...implica que el hierro tiene cierto carácter y ciertos poderes fijos. Al tenerlos, actúa necesariamente y reacciona de modos definidos y predecibles. Y esto no es una necesidad de una especie